

fen, die sich in einer fieberhaften Hingabe an die Arbeit und die sichtbaren Zeichen des irdischen Erfolges sublimierte, da die Calvinisten annahmen, der irdische Erfolg sei ein sichtbares Zeichen der Gnade Gottes. All diese psychologischen Eigentümlichkeiten dienten ausgezeichnet der Entwicklung des modernen Kapitalismus. Damit ist ausdrücklich gesagt, der Protestantismus habe sich unlöslich mit dem Ethos des modernen industriellen Kapitalismus verflochten.

³⁴ Liston Pope, *Religion and Social Class in America*: Reinhart Bendix und Seymour M. Lipset (Hrsg.), *Class, Status and Power* (Glencoe, Illinois 1954) 316–323. Siehe auch H. Cantril, *Educational and Economic Composition of Religious Groups*: *American Journal of Sociology* 47 (März 1953) 574–579; Thomas F. Hoult, *Economic Class Consciousness in American Protestantism*: *American Sociological Review* 15 (1950) 97.

³⁵ Gerhard Lenski, *The Religious Factor* (Garden City, New York 1960) 101.

³⁶ Rolf Hochhut, *Der Stellvertreter*.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

TOYOMASA FUSE

Geboren am 20. Januar 1931 in Sapporo (Japan), Anglikaner. Er studierte an der Universität von Kalifornien in Berkeley, ist Master of Arts und Doktor der Philosophie (1962), Gastprofessor an der soziologischen Abteilung der Universität Cornell (Ithaca/USA). Er doktorierte mit einer soziologischen Analyse der Neo-Orthodoxie im amerikanischen Protestantismus.

Dokumentation Concilium

Unter der Verantwortung des Generalsekretariats

Adrianus de Groot

Mission nach dem Zweiten Vatikanum

In einer Zeit, da keine einzige alteingesessene Einrichtung, Praxis oder Tradition der kritischen Bewertung entgeht, der unsere Generation heute alles unterwirft, wird selbstverständlich auch der Missionsauftrag an die Kirche und die Art und Weise, wie er im Laufe der Zeit erfüllt wurde, in diese kritische Betrachtung einbezogen.

Es erheben sich Fragen, die zum Teil aus unserm eigenen modernen säkularisierenden Lebensmilieu stammen, zum Teil aus neuen weltlichen und kirchlichen Sichtweisen auf die nichtchristlichen Religionen und die sich entwickelnde «dritte Welt» hervorgehen und die nicht nur die Praxis der Missionsarbeit, sondern sogar Notwendigkeit und Daseinsberechtigung der Missionierung in Frage ziehen, untergraben oder zu leugnen scheinen.

Das große Jahrhundert der Missionsarbeit, wie wir die letzten hundert Jahre wohl gern nennen, ist vorbei. Der deutsche Missionstheologe Walter Freytag hatte es bereits 1958 auf der Weltmissionskonferenz von Achimota (Ghana) bündig ausgesprochen: «Früher hatte die Mission Probleme, jetzt ist sie selbst zum Problem geworden.»¹ Auch in katholischen Kreisen bricht sich diese geänderte Einsicht Bahn. Die Klimaveränderung findet man

auch in der Tatsache wieder, daß die erste Frage nicht mehr lautet: Wie missionieren? – sondern: Mission – ja oder nein?²

Ein Blick auf die geschichtliche Entwicklung des Missionsmotivs und der Missionspraxis macht klar, wie sehr und inwieweit beide zeitgebunden waren, allerdings auch, wie sich das Missionsmodell einer jeden Zeit aus dem Glauben an Gottes rettenden Heilswillen ergab, der sich in Christus geoffenbart hatte, und demnach begründet war im Gehorsam gegen den Auftrag des Herrn: «Gehet hin und macht zu Jüngern alle Völker!»

In einem hervorragenden Essay stellt O. Köhler dar,³ wie jede Zeit den Missionsbefehl des Herrn verstanden und ausgeführt hat, wie jede geschichtliche Situation die Art der Erfüllung dieses Auftrags beeinflußt, aber auch wie jede Zeit ihre eigenen Chancen gehabt oder versäumt hat, und welche Perspektiven schließlich unsere eigene geschichtliche Situation für die Erfüllung des Missionsauftrags eröffnet.

Hat das Zweite Vatikanische Konzil diese Perspektiven bemerkt? Hat es die Frage nach Ursprung, Warum und Notwendigkeit der Mission beantwortet? Kann wirklich von einer «Mission nach dem Konzil» die Rede sein? Wer das Buch «Mission nach dem Konzil» liest,⁴ einen Kommentar zum Missionsdekret des Konzils, geschrieben von Fachtheologen, wird zu dem Schluß kommen, daß die Mission auf dem Konzil wiederentdeckt wurde, nicht als Randerscheinung der Kirche, sondern als ihr Herz und Wesen; nicht als Aufgabe für einige Enthusiasten an Missionsinstituten, sondern als Lebensaufgabe der ganzen kirchlichen Gemeinschaft.

Mehr als eine erste neue Überdenkung dieses Komplexes Mission unternahm das Konzil jedoch nicht. Deshalb lädt besagtes Buch zur Auslotung

weiterer Fragen ein; es lädt ein zu einem «repenser la mission»,⁵ zu einem neuen Durchdenken dessen, was die Mission ist.

Dabei geht es zunächst um die Frage: Worauf stützt sich die missionierende Kraft des Christentums? – eine Frage, die uns zu biblischen und dogmatischen Grundlagen zurückführt. Wichtig ist auch die Frage: Inwieweit ist Christentum zum Exportartikel der westlichen Welt geworden? Dabei geht es nicht zunächst um ein Urteil über vergangene Zeiten, sondern um die Frage, was die Kirche in der Zukunft tun soll. Damit taucht von selbst die Frage nach der Notwendigkeit der Mission auf, wobei es um das Selbstverständnis der Kirche, aber auch um ihr Verhältnis zur nicht-christlichen Welt geht.

Mit der Frage nach der Notwendigkeit der Mission wird sich gleichzeitig und wiederum von selbst die Frage nach dem Verhältnis von Mission und allgemeiner Sendung der Kirche stellen, nicht nur hinsichtlich der Praxis, sondern auch in Gottes Heilsplan.

Beim Durchdenken dieser Fragen werden wir entdecken, wie sehr die Sicht auf alles, was «Mission» heißt, im Wandel ist. Über den Säkularisierungsprozeß als solchen, in den alle Kirchen auf der ganzen Welt einbezogen sind, brauchen wir nicht mehr zu reden; darüber ist in dieser Nummer schon gesprochen worden.

1. Biblische Ausgangspunkte für ein neues Durchdenken der Mission

Die Kirche hat neunzehn Jahrhunderte Missionsgeschichte hinter sich. Trotzdem hat – wissenschaftlich gesprochen – niemals eine einhellige Meinung darüber bestanden, wie Mission letztlich zu umschreiben sei.⁶ Die Verkündigung des Evangeliums für die ganze Welt und in der ganzen Welt wurde zwar immer ohne Zögern auf den Auftrag des Herrn zurückgeführt: «Geht hin und macht alle Völker zu Jüngern»; aber dabei blieb es auch meistens.⁷

Es war ein heftiger Schock, als zu Beginn unseres Jahrhunderts A. von Harnack die Fraglosigkeit dieses Axioms bestritt und damit das Fundament so vieler Jahrhunderte Missionsgeschichte mit der Behauptung unterminierte, der Missionsbefehl sei eine spätere Einfügung und stehe völlig im Gegensatz zum Auftreten Jesu, das bewußt auf Israel beschränkt blieb, obwohl seine Lehre in höchstem Maße universal genannt werden müsse.⁸ Harnack nimmt das «Gehen zu allen Völkern» aus dem

Heilsplan Gottes heraus und macht damit die Weltmission zum Ergebnis einer rein geschichtlichen Entwicklung.

Erst seit den vierziger Jahren unsres Jahrhunderts gibt die Exegese eine befriedigende Antwort auf die Kernfrage, die von Harnack aufgeworfen wurde. Die Ergebnisse der zahlreichen Untersuchungen⁹ lassen sich etwa so zusammenfassen: Der gottgewollte heilsgeschichtliche Weg zum Heil der Völker führt von der Berufung Israels über die Verwerfung Jesu durch Israel und den dadurch verursachten Tod Jesu zum Missionsbefehl, der als Wort des Auferstandenen wiedergegeben wird und vor einem exegetischen Horizont steht. Die Hinwendung zu allen Völkern, zur Menschheit, d. h. zum Menschen überhaupt, gehört zum Wesen des Heilsplans Gottes und zur unantastbaren Konstante der gesamten Missionsgeschichte. Die exegetischen Studien, die vom Thema «Jesus und die Heiden» und vom «Missionsbefehl» her die Sendung der Kirche von neuem durchleuchteten, brachten zugleich Einsichten in andere Zusammenhänge.

F. Hahn¹⁰ weist vor allem darauf hin, daß Mission zunächst ein Problem der Urgemeinde war und das Thema «Juden-Heiden» lange Zeit der eigentliche Inhalt des urchristlichen Missionsbegriffs gewesen ist. Gerade deshalb wird im Evangelium die Haltung Jesu gegenüber den Heiden beleuchtet. Wir dürfen also dieses Problem nicht isolieren und vereinseitigen. Tatsächlich gehört zu ihm sowohl die Frage nach der Bedeutung von Bund und Verheißung des Alten Testaments wie auch die nach der universalen Reichweite des Heils. Im ganzen Neuen Testament sind die Fragen noch hörbar, die damals gestellt wurden: Schließt der Vorrang Israels eine bestimmte Art und Weise der Heidenbekehrung ein? Ist die Zeit der Heiden schon angebrochen, und wer soll sie zum Heil führen: die Kirche oder Gott selbst? Oder: Bedeutet die Verwerfung Jesu durch Israel gleichzeitig die Aufhebung der Priorität Israels?¹¹ Bleibt trotz der Verstockung Israels eine Mission unter den Juden nötig? Die Fragen kommen aus verschiedenen Richtungen. Hahn unterscheidet dabei die Gruppen: Petrus und die Urgemeinde, das partikularistische Judentum, das hellenistische Judentum, Paulus als Völkerapostel. Erst allmählich wächst eine gemeinsame Einsicht und wird die volle Gemeinschaft von Heiden und Juden eine Tatsache.

Nicht weniger wichtig war die Wiederentdeckung der eschatologischen Perspektive.¹² Der

Missionsbegriff des Neuen Testaments wurzelt tief in der Verkündigung des nahe herbeigekommenen Gottesreiches, das in den Worten Jesu hörbar und in seinen Taten sichtbar geworden ist. Beim Missionsbefehl geht es um diese eschatologische Aktualität, weil der erstandene Christus als Erstgeborener einer neuen Schöpfung die Voraussetzung der neuen Wirklichkeit ist, die dem ganzen Kosmos zuteil werden soll. Durch seine Verherrlichung ist Christus mit dem Königtum über den Kosmos ausgestattet worden; nun sendet er seine Jünger zu der Verkündigung aus, daß die Erlösung schon begonnen hat und alle Vergänglichkeit einer endgültigen Zukunft entgegenggeht. Mission ist die Proklamation des gekommenen und kommenden Reiches, die Verkündigung des in Christus geschehenen Heils und der Verheißung, daß Gott in Jesus Christus alles zusammenbringen und heiligen wird. Mission ist nicht nur eine notwendige Folge der Herrschaft Christi, sondern gleichzeitig ihre Sichtbarwerdung und Verwirklichung. Mission ist Vorzeichen vom Ende und zugleich Anzeichen der Erfüllung. Die Kirche ist das Instrument, das Organ und gleichzeitig das Sakrament des Reiches. Mit ihrer Mission dient sie sich nicht selbst, sondern dem Reiche Gottes, d.h. einer Welt, unserer Welt, in der alle menschlichen Werte die Signatur Christi in Fülle tragen werden.

Die exegetischen Studien zeigen ferner, daß das urchristliche Verständnis der Mission, ungeachtet der vielen konstanten Elemente, keineswegs immer gleichförmig war, sondern eine Entwicklung durchgemacht hat. Die Varianten sind beim Thema «Juden-Heiden» schon deutlich sichtbar geworden. Aber aus dem Neuen Testament geht auch hervor, daß nach Beilegung der Konflikte das erste Anliegen, um das es in der Mission bis dahin ging, ins zweite Glied zurücktrat und für eine neue Entwicklung Platz machte, nämlich für das Verhältnis «Kirche-Mission».

Hahn¹³ macht darauf aufmerksam, daß durch die Ausbreitung des Christentums und durch seine Festigung in Ortsgemeinden Kirche und Mission sich voneinander entfernten. Die Kirchengemeinden verlangten nach Kirchenordnung und kirchlichen Einrichtungen, Ordnung des Gottesdienstes, Widerlegung aufkommender Irrtümer, besonderer pastoraler Sorge in Verfolgungszeiten.

Die Konzentration auf die Gemeinde ist so stark, daß die Mission aus dem Blickfeld verschwindet und der missionarische Elan in der Gemeinde keine Heimat mehr hat.¹⁴ Die Pastoralbriefe und mehrere andere Briefe (u. a. 1 Petr, 1 Jo,

Jak) sind dafür eindeutige Beispiele. Sie legen den Akzent mehr auf die Gegenwart der Gemeinde Gottes in dieser Welt.

Glücklicherweise wendet die theologische Reflexion die Gefahr der Entfremdung. Die Briefe an die Kolosser und die Epheser führen in einer einzigen großen Synthese zusammen: die universalkosmische Bedeutung des Heilswerks Christi, die Verkündigung der Frohbotschaft unter allen Völkern und die Gegenwart der Kirche in der Welt.¹⁵

In den verschiedenen Phasen ihres Bestehens hat die Urkirche ihre missionarische Dimension also verschieden verstanden und erlebt. Die geschichtlichen Umstände führten zu erneuter theologischer Durchdenkung. Zwei große Fragen kamen zur Sprache: die Frage nach dem Verhältnis Juden-Heiden und die Frage nach der Einheit von Kirche und Mission.

Unsere Zeit ist in mancher Hinsicht anders als die der Urkirche. Darum haben wir mit anderen Problemen zu ringen. Trotzdem sind beide Fragen jener Zeit auch für uns noch höchst aktuell. Wir sind uns noch immer nicht klar¹⁶ – eigentlich haben wir auf katholischer Seite mit der Klärung der Probleme gerade erst begonnen – über das Verhältnis der Kirche zu Israel, das den Herrn noch nicht kennt. Analog ist auch die ganze Thematik «Gesetz und Evangelium» im Spiel bei einer Mission unter Völkern, die nicht aus dem Bereich der abendländischen Kultur kommen. Anders ausgedrückt: Welche Einheit ist nötig und welche Verschiedenheit möglich für die wahre Katholizität der Kirche?

Das Verhältnis Kirche-Mission ist ebenfalls aktuell. Auf protestantischer Seite ist der organisatorischen Integration von Kirche und Mission eine gut dreißigjährige Beratung vorausgegangen (von Jerusalem 1928 bis Neu Delhi 1961). Auf katholischer Seite war es nicht viel besser. Mission wurde von Menschen betrieben, die ohne nennenswerte Verantwortung der örtlichen Kirchen auszogen und dann an Ort und Stelle wiederum so unabhängig von der örtlichen Kirche wie möglich auftraten. Außerdem stand das Nachdenken über Mission ganz und gar außerhalb der Theologie.

Außer den mit der Urkirche übereinstimmenden Problemen kennt unsere Zeit noch eine Reihe von Sonderfragen: die Vereinheitlichung der Welt und die Sendung zu «allen Völkern» in einem nachkolonialen Zeitalter, das Verhältnis Christentum/nichtchristliche Religionen und das Zeugnis einer gespaltenen Christenheit. Gerade mit dem

Auge auf die Probleme ist eine kurze Durchleuchtung der Geschichte notwendig.

2. Missionsbefehl und Missionsgeschichte¹⁷

Die Sendung und Hinwendung zu allen Völkern ist in der ersten Zeit an den Grenzen des römischen Reiches stecken geblieben. Ein Durchbruch über Persien nach Indien und China hatte wenig Erfolg. Nicht nur geographisch, sondern vor allem kulturell blieb die Kirche mit dem römischen Reich verknüpft. Die Grenzen Israels wurden zwar überschritten, aber Byzanz und Rom identifizierten sich mit dem «neuen Israel» und errichteten damit neue Grenzen. Im Mittelalter breitete sich die Kirche unter den Slawen und Germanen aus und hatte selbst entscheidenden Anteil an der Schöpfung einer Kultur, die zwar in Zusammenhang mit der Vergangenheit bleibt, aber doch wesentlich neu ist.

Trotz dieser dynamischen Umbildung, durch die sie ihrer Katholizität Ausdruck gibt, verliert die Kirche mehr Anhänger als sie gewinnt. Durch das Nachdrängen des Islam und die Abtrennung des Ostens geht ihr auch mehr als je zuvor der Charakter der Weltkirche verloren. Das Christentum identifiziert sich mit dem Abendland und trägt damit alle Folgen dieser Identifizierung für die weitere Missionierung.

Das Zeitalter der Entdeckungen gibt der Kirche neue Missionschancen, die aber alles andere als problemlos sind. Die «christliche Kultur», die dem «orbis catholicus» ihre politische Gestalt gab und in der geistliche Ziele mit politischen Mitteln verfolgt wurden, kommt als Kolonial-Suprematie in Fühlung mit anderen Kulturen. Es erhebt sich die Frage, wie sich das in der abendländischen Kultur «inkarnierte» Christentum zu den gesellschaftlichen und religiösen Traditionen dieser sehr alten Kulturen verhalten soll, mögen sie nun zu einer höheren oder weniger hohen Stufe der Bildung gehören.

Das ist eine missionstheoretische Frage erster Ordnung, auf die keine befriedigende Antwort kommt. Man steigt nicht aus dem Problem heraus, welche geschichtlichen Traditionen außereuropäischer Kulturen von der Mission respektiert werden sollen. Der Ritenstreit¹⁸ und die Praxis der Ausbildung des einheimischen Klerus,¹⁹ einschließlich der Probleme der Latinität und des Zölibats, sind dafür ein Beispiel. So blieb die Kirche während dieser großen Ära der Mission, in der sie sich geographisch so unerhört ausdehnte,

mit der Verwirklichung ihrer Katholizität doch entscheidend zurück. Die Kirche ist abendländisch geblieben, nicht wirklich auch Eigentum anderer Völker geworden; sie hat sich in keiner Kultur neu inkarniert. Sie konnte es nicht, solange sie sich noch die Frage stellte, welche besondere Bedeutung das Abendland für die Welt hat.

Erst die Aufklärung²⁰ hat die Sicht auf die ganze Welt und ihre ganze geschichtliche und gesellschaftliche Zukunft geöffnet. Im 19. Jahrhundert konnte die Kirche das noch übersehen, im 20. Jahrhundert kann sie es nicht mehr.

Offensichtlich wiederholt das 19. Jahrhundert das Bild des 16. Jahrhunderts: das Bild einer kirchlichen Mission, die eng verbunden ist mit politischer Macht und wirtschaftlichen Handelsinteressen. Trotzdem ist da ein großer Unterschied: Die traditionelle Einheit von Christentum und abendländischer Kultur gibt es nicht mehr. Das Missionswerk ist wesentlich eine Anstrengung der Kirche, nicht aber der abendländischen Staaten. Das hindert nicht, daß Missionare sich auch jetzt noch für abendländische Ideen, abendländische Bildung und westlichen Lebensstil einsetzen, kurz: für die Ausbreitung einer abendländischen Kultur. Aber wenn das Totalbild der Mission auch europäisch und eine Fortsetzung des abendländischen Christentums ist – gleichzeitig ist es doch auch mehr. Der Fortfall der kolonialen Mächte²¹ läßt das Christentum zwar nicht unberührt, aber es hält sich doch aufrecht, ja es scheint, trotz der europäischen Signatur, nicht nur auf eigenem, einheimischem Boden leben, sondern außerdem in einer neuen und universalen Welt mitwachsen zu können.

Daß jedes Volk Recht auf eigenen Ausdruck und Selbstentfaltung in der Linie der eigenen Kultur hat, wird heutzutage von der Kirche nachdrücklich ausgesprochen.

Das Erwachen des religiösen Selbstbewußtseins in den nichtabendländischen Kulturen wird noch lange die Frage lebendig halten, wie es möglich ist, den Inhalt des christlichen Glaubens in Begriffen auszudrücken, die aus nichtchristlichen Traditionen stammen. Mit anderen Worten: Das Problem der Anpassung wird aus der Missionstheorie nicht verschwinden. Bei der Lösung des Problems darf aber eine wichtige Tatsache nicht übersehen werden, nämlich die Vereinheitlichung der Welt, die durch die «technische Bildung» in Gang gebracht worden ist.²² Diese technische Bildung ist eine weltweite Tatsache, der kein Volk und keine Kultur entraten kann. Als Phänomen ist sie völlig

neu; sie kann mit keinem anderen Kulturphänomen der Geschichte verglichen werden. Deshalb kann die Kirche ihr Akkommodationsversäumnis der letzten Jahrhunderte nicht einfach einholen. Die Zeit, in der ihre Anpassungsversäumnisse geschahen, ist endgültig vorbei; sie ist nicht mehr zurückzuholen. Die Kirche ist mit der Welt in eine ganz neue Periode eingetreten. In dieser Periode arbeitet die technische Bildung an der Umformung aller bestehenden traditionellen Kulturen mit, die – wie sehr sie auch untereinander verschieden bleiben mögen – doch auf Weltebene wesentlich ähnliche Charakterzüge zeigen werden. Deshalb wird sich die Kirche zuerst mit der «technischen Bildung» auseinandersetzen müssen, wenn ihre kulturelle Anpassung nicht am Ziel vorbeigehen soll.

Auf religiösem Gebiet werden die weltweiten Züge bereits sichtbar: die Allgegenwärtigkeit der Ungläubigen; das Aufkommen neuer Religiosenbewegungen, die den sozialen und individuellen Aspekten, die sich aus der technischen Bildung ergeben, weit mehr Aufmerksamkeit schenken; und schließlich die Wiederbelebung traditioneller Religionen, gerade in ihrer Hinwendung zur Welt.

So tritt Mission im 20. Jahrhundert unter das Zeichen der einen Menschheit. Und die Kirche steht darin einer Welt gegenüber, die zum größten Teil nichtchristlich ist. Außerdem ist sie umgeben von der Allgegenwärtigkeit der Ungläubigen, während auch in ihre eigenen Kreise Unglaube eingedrungen ist. Diese Kirche ist offensichtlich Diasporakirche und Weltkirche zugleich.²⁴ Und ihre Lage ist so einzigartig, daß sie wie nie zuvor imstande ist, als *ganze* Kirche das *ganze* Evangelium der *ganzen* Welt zu verkündigen.

3. Theologische Überlegung

Die Unterscheidung zwischen Missionsgebieten und bereits christlichen Gebieten ist vorbei.²⁵ Kein geographisches Kriterium darf für die Verkündigung des Evangeliums bestimmend sein, sondern die menschliche Umwelt. Das ist auch echt biblisch. Zwar kennt der biblische Missionsbegriff geographische Komponenten. Aber dann in dem Sinne, daß die ganze Welt Christus gehört und er der ganzen Erde bekannt gemacht werden muß. «Bis an die Grenzen der Erde» heißt: bis in den letzten Winkel; und das Überschreiten der Grenzen, von dem im Sendungsbefehl gesprochen wurde, meint die Grenzlinie Israel-Völkerwelt. Die Schrift benutzt die Worte «fern» und «nah» als

heilsgeschichtliche Kategorien. Mission richtet sich an alle, die draußen stehen; an alle, die Christus nicht kennen; an alle, für die sein Heilsaufruf noch nicht zum Anruf geworden ist.

Wie man mit geographischen Aspekten dem Begriff der Mission nicht voll und ganz genügen kann, so auch nicht mit juristischen. Organisationsformen stehen im Dienste der menschlichen Umwelt, um die es geht, und müssen vor allem heute eine große Beweglichkeit zeigen.

Mission hat nichts mehr mit juristisch-geographischer Gegenwärtigkeit zu tun, sondern mit Verkündigung des Evangeliums an die nichtchristliche Umwelt, gleichgültig, ob diese religiös, entchristlich oder atheistisch ist. Mit Recht spricht man deshalb von Mission in sechs Kontinenten.²⁶ Die Kirche ist überall gegenwärtig als eine «kleine Herde» (*pusillis grex*), beladen mit der Aufgabe, in nichtchristliche Kreise hineinzugehen, um in sie den Geist des Evangeliums zu bringen.

Das oben Formuliert umschließt natürlich eine Reihe von Nuancen, durch die man sich in katholischen Kreisen voneinander unterscheidet. Wir wollen das nicht allzuwichtig nehmen. Wie die Unterschiede zwischen der Schule Schmidlins und der Schule Charles' im Laufe der Zeit von der Theologie korrigiert worden sind,²⁷ so wird das auch zwischen denen geschehen, die Mission ausschließlich auf Verkündigung an die beschränkten wollen, die *noch nicht* mit der Botschaft Christi konfrontiert wurden,²⁸ und denen, die Mission auch auf die beziehen, die *nicht mehr* mit der Heilsbotschaft in Kontakt stehen.²⁹

Mit Recht warnt Hillmann³⁰ dabei vor einer großen Gefahr. Es kommt ziemlich oft vor, daß man über Mission schreibt und dabei ausschließlich auf den Glaubensverfall und den Glaubensabfall unter den Massen in Europa hinweist und die Aufmerksamkeit der Christen auf dieses unbegrenzte Arbeitsfeld lenkt, aber daß man neben der Sorge um die eigene entchristliche Umwelt mit keinem Wort die Verpflichtung ebenderselben Christen erwähnt, an der Mission unter den noch ursprünglich nichtchristlichen Völkern außerhalb des Kulturraums des alten Christentums teilzunehmen.

Die Sehweise des «noch nicht» und «nicht mehr» ist nur *zusammen* adäquat, wenn man Mission weiterhin in der Weltperspektive von Gottes Heilsplan sieht, der Israel und die Völker umgreift, und der erst dann erfüllt sein wird, wenn die Zeugen die Königsherrschaft Christi zu allen Zeiten und in allen Räumen verkündigt haben und

alle in Jesus Christus wie unter *einem* Haupte zusammgebracht sind.

Deshalb ist auch keine einzige Kirchengemeinschaft missionarisch, die sich diese Weltperspektive nicht vor Augen hält. Sie darf mit ihrer Arbeit nicht im eigenen Kirchaufbau, in örtlicher Ökumene und in der Beziehung zu Unkirchlichen aufgehen. All diese Aufgaben müssen zwar erfüllt werden, aber unter der Perspektive des weltumfassenden Auftrages, den jede örtliche Gemeinschaft gerade als eine konkrete Gestalt der einen und universalen Kirche hat.

Die Gemeinde, die ihren Herrn erwartet, verleugnet ihr Wesen, wenn sie sich im Raum des eigenen Volkes verschließt und nicht mit Wort und Tat an der Verkündigung für andere Völker teilnimmt. Dann läuft sie Gefahr, im «Vorletzten» stecken zu bleiben: in einer Verkirchlichung, in einer Begrenzung, die der Universalität des Reiches fremd ist; sie läuft Gefahr, Mission nicht mehr als Zeichen der Anerkennung dafür zu sehen, daß Jesus Christus der Herr der Welt ist.³¹

Sobald man die geographische Dimension fallen läßt und vom Eindringen in nichtchristliche Kreise spricht, verschiebt man die Anwesenheit der Kirche vom «geographischen Aspekt» zum «kulturellen Aspekt». Jedes Volk, das Christus erkennen will, kann das göltig nur tun, wenn Er sich von neuem in ihrem eigenen Menschsein mit der Kraft seines Geistes inkarniert. Nur so wird die Kirche an Ort und Stelle Heilsanruf und Heilsangebot für andere sein können. Die Anpassung an den eigenen Charakter eines Volkes wird nur dann ganz gelingen können, wenn sie durch Menschen aus dem eigenen Volk geschieht. Deshalb müssen die einheimischen Ortskirchen mehr als in der kolonialen Periode in den Vordergrund rücken.³² Der Anteil der Kirchen aus dem Westen wird vor allem in einer Assistenz für die jungen Kirchen auf mancherlei Gebieten bestehen.³³ Der Ruf «Missionary, go home!»³⁴ würde, wenn er aus den Ortskirchen käme, einen bestürzenden Mangel an Einsicht in die wahre Katholizität der Kirche verraten und die Möglichkeiten blockieren, die sich auch schon in der kolonialen Periode eröffnet haben.³⁵

Aber wie die missionierende Kirchengemeinschaft zusammengesetzt sein mag, besagt letztlich wenig, wenn von der Kirche selbst her nur Annäherung und Begegnung mit den anderen möglich ist. Diese Weite gab es im früheren missionarischen Denken nicht, oder doch kaum. Die tradi-

tionelle Anpassungslehre³⁶ ist dafür das deutlichste Zeichen. Da würdigt man die nichtchristliche Kultur nicht als Ganzes, sondern nur soweit sie einige profane Elemente beitragen kann, möglichst noch von früherer religiöser Bedeutung gereinigt, die einer neuen Kirchengemeinschaft dienlich sein können. Religiös haben die anderen nichts zu bieten. Im Gegenteil – sie müssen sich zu dem Neuen «bekehren», das Christus gebracht hat.³⁷ In der traditionellen Anpassungstheologie stellt man sich den anderen in Wirklichkeit gegenüber, und daraus wird klar, wie man eigentlich über das Verhältnis des Christentums zu den nichtchristlichen Religionen denkt.

Die ehrliche Ergriffenheit vom anderen ging allerdings weiter als die Theorie, und die Bemühung bei der Suche nach kulturellen Anknüpfungspunkten, um den anderen zu verstehen,³⁸ führte schließlich zur Erkenntnis und Anerkennung moralischer und religiöser Werte in den nichtchristlichen Religionen.³⁹ Daraus ergab sich einerseits der Wunsch nach Dialog und Zusammenarbeit mit den Bekenner nichtchristlicher Religionen,⁴⁰ und man bekam tiefere Einsicht in das Wertvolle der anderen, andererseits wurden dadurch Perspektiven auf eine angepaßte Wortverkündigung⁴¹ und rechte, angemessene Hilfe für den anderen wie auch auf die Eigengestalt einer kirchlichen Gemeinschaft eröffnet.⁴²

Die Konzilerklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen («*Nostra aetate*») legt das Fundament für weitere Entwicklungen. Sie würdigt die religiöse Erfahrung, die den nichtchristlichen Religionen zugrunde liegt, und gibt damit zum erstenmal in der Geschichte offiziell die Monopolansprüche der Kirche auf das Religiöse auf. In der Erklärung selbst gibt es mehrere Elemente, die einer Theologie der Religionen dienen können. Aber die Erklärung hat bewußt nicht sagen wollen, daß diese Religionen Heilswege sind.⁴³ Wohl wird in der Konstitution über die Kirche gesagt, daß ihr Suchen nicht außer Gottes Heilsplan fällt und Gottes Heilsplan sich auf alle Menschen erstreckt.⁴⁴

Davon ausgehend zeigen viele Theologen⁴⁵ das Fortschreiten von Gottes Heilshandeln unter den Menschen. «Nachdem es in einer gewissen Anonymität begonnen hatte, in der es sich noch immer in den sogenannten nichtchristlichen Völkern und Kulturen befindet, tritt das Heil hervor und wird sichtbarer in Abraham und seiner Nachkommenschaft, bis es sich in Christus als dem *eschaton* der ganzen Geschichte vollendet, um von

ihm aus in unser Leben hineinzuwirken und es zur Endvollendung der ganzen Geschichte bei der Wiederkunft Christi hinzuführen. Als Sakrament des göttlichen Heils muß die Kirche deshalb in ihrer heutigen Phase ein ausdrücklicher Hinweis sein auf alles, was sich in Christus vollendet hat, was von ihm her heute geschieht und in Zukunft geschehen wird.»⁴⁶

Es gibt also nur eine einzige menscheitsumfassende Heilsgeschichte, in der sich Gott als Gott des Heils immer deutlicher offenbart. Deshalb dürfen wir nicht nur von einer jüdischen und einer christlichen Offenbarung reden, sondern auch von einer kosmischen Offenbarung,⁴⁷ durch die die Schöpfung Zeichen des Heils wird.

Der innere Zusammenhang dieser fortschreitenden Offenbarungen Gottes ist Jesus Christus, zu dessen kosmischer Heilsbedeutung sich der Kolosserbrief (1, 15–20) so klar bekennt. Ihn, der von Anfang an wirkend und bildend in der Schöpfung zugegen war, hat Gott zum Haupt der ganzen Menschheit gemacht und zu demjenigen, in dem er alles zur Erfüllung bringen will. Christus ist nicht nur die Person, die in der Mitte von Gottes Heilsplan steht. Er hat auch das von Gott gekommene Heil bejaht, und zwar derart, daß in ihm die religiöse Hingabe einen unübertrefflichen Höhepunkt erreichte. Darin vertrat er die Menschheit. Er tat das im Namen der ganzen Menschheit und stellvertretend für die ganze Menschheit. So offenbarte er der Welt den wahren religiösen Menschen, wie Gott ihn in der Vollendung seines Heilsplans will.

Ebenso zog er in diese Offenbarung den Jüngerkreis herein, als Angebot für alle Menschen, und gab ihm den Auftrag, mit ihm in Leben und Lehre die Welt auf ihn hinzuweisen. Das tat er, damit die Menschheit von dem endzeitlichen gemeinsamen Frieden und von der Einheit erfahren sollte *und* um sie schon jetzt in die Antizipation und die Realisierung dieses neuen Menschseins einzubeziehen. So ist die Kirche in Christus mit den Religionen der Menschheit verbunden.

Selbstverständlich stellt sich dabei die Frage nach der Legitimität der Religionen. Sind sie durch die Christusoffenbarung Gottes nicht überholt? Rahner⁴⁸ hat die Weite des Begriffs «vor» und «vorangehend» erhellt: daß man auch Jahrhunderte «nach Christus» (historisch verstanden) noch «vor Christus» und also legitim im Vorausgehenden leben kann. Schoonenberg spricht von der Gleichzeitigkeit der Heilsphasen.

Wie lange diese Legitimität dauert, läßt sich

nicht sagen. Wir müssen damit rechnen, daß die nichtchristlichen Religionen bis ans Ende existieren und daß es Gruppen geben wird, die Christus nicht wirklich begegnen, auch wenn das Evangelium in allen Ländern verkündigt worden wäre.

Liegen Kirche und Religionen denn auf einer Linie? Nein. Die Menschheit ist auf dem Weg zu Christus in seiner Kirche, und mit dieser Kirche ist sie auf dem Weg zum vollendeten Gottesreich. Die Anerkennung der Religionen als möglicher Heilswege ergibt sich aus ihrer Hinordnung auf die Kirche; sie ist Trägerin des vollkommenen Heils.⁴⁹ Sie kann und darf die anderen nicht als endzeitliche Heilssituation sehen. Deshalb würde sie ihr Wesen verleugnen, wenn sie nicht missionierte.⁵⁰ Die von Gott gewollte Heilsordnung, in der auch die anderen Religionen ihren Platz haben, ruft geradezu nach einer Vollendung. Die Mission der Kirche gibt es nicht nur, um sichtbar zu machen, was die anderen «anonym» schon sind.⁵¹ Der Weg zu Christus, damit man «in Christus» sei, verlangt eine echte *metanoia*,⁵² denn die nichtchristlichen Religionen stehen nicht nur unter dem Gesetz der Gnade, sondern auch unter dem Gesetz der Sünde. Die Hinwendung zu Christus verlangt von *jedem* Menschen, daß er seine religiöse Haltung überprüft; denn die Neuheit Christi bringt das religiöse Verlangen eines jeden Menschen zwar zur Erfüllung, aber nur nach einem Bruch mit dem Alten.⁵³ Deshalb wird die Kirche als Sakrament des vollendeten Heils die nichtchristliche Situation in vieler Hinsicht zerstören müssen. Sie wird das aber von innen heraus tun müssen, nicht mit physischem oder psychischem Zwang, sondern indem sie einlädt, zu dem in Christus vollendeten Heil hinzutreten.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat nicht gesagt, daß die nichtchristlichen Religionen Heilswege sind. Es hat es allerdings auch nicht verneint. Die Theologie hat den Versuch gewagt, darzulegen, daß sie es sein *können*.⁵⁴

Die Kirche, welche die Welt zum Heile einlädt, ist eine geteilte Kirche. Trotzdem ist kirchliche Einheit die unentbehrliche Voraussetzung für ein wirksames christliches Zeugnis. Denn: «Laß sie alle eins sein... damit die Welt glaube.» Geteiltheit der Christen ist für die Nichtchristen ein Signal gegen die Mission. Wie können die Kirchen die neue Menschheit glaubwürdig verkündigen, solange sie die gegenseitige Entfremdung und die Gespaltenheit im eigenen Hause aufrecht erhalten.

In den Missionsgebieten hat man in dieser Hin-

sicht schon vieles versucht, aber zu sehr gelegentlich und nicht allgemein und noch nicht selbstverständlich genug.

Auf der ersten niederländischen Konferenz, die in Oegstgeest über Sendung und Mission beriet, legte Professor J. Verkuyl eine ganze Liste gemeinsamer Aktionsmöglichkeiten auf wissenschaftlichem, sozialem und kulturellem Gebiet vor.⁵⁵ Trotzdem darf sich der Versuch, die Spaltung zu bekämpfen, nicht auf solche gemeinsamen Aktionen beschränken. Zusammenarbeit reicht nicht aus, wenn man die wirkliche Einheit zustande bringen will. Der Wunsch nach Einheit muß zum ökumenischen Dialog führen. Ja, es erhebt sich die Frage, ob die Kirchen nicht weitergehen und eine Zusammenarbeit in der Seelsorge erstreben müssen.⁵⁶ Theologisch ist diese Möglichkeit gegeben. Das Konzil sagt über die von der katholischen Kirche getrennten Kirchen und Gemeinschaften, daß sie in Gottes Heilsplan ihre Bedeutung haben, und daß der Geist Christi es nicht ablehnt, sie als Gnadenmittel zu nutzen.⁵⁷ Auch die anderen Kirchen sind also in die Verkündigung des nahe herbeigekommenen Gottesreiches eingeschaltet, und es gehört zur künftigen Aufgabe der Theologie, die Rechtmäßigkeit der Sendung der nichtkatholischen Kirchen weiter zu erforschen. Aber welche Wege kann man in der Praxis gehen? Das niederländische Missionswerk fordert immer wieder den Abschluß eines sogenannten «comity-agreement»: In einer Übereinkunft soll jede Kirche oder Gemeinschaft das Recht der anderen auf eigenes Missionsgebiet anerkennen, aus dem sich die anderen heraushalten sollen, es sei denn, daß die verantwortliche Kirche es versäumt, das Wort Gottes in ihrem Gebiet nach Gebühr zu verkündigen.

Das Dekret über den Ökumenismus hat den Weg zu solchen Vereinbarungen noch nicht geöffnet. Die Gründe aber, dem nicht abweisend

gegenüberzustehen, basieren auf der Tatsache, daß die authentische missionarische Verkündigung der nichtkatholischen Kirchen ihrem Wesen nach eine Verkündigung Jesu Christi ist und eine Einladung zur Bekehrung durch den Glauben an ihn. Wenn die Mission rechtgläubig-evangelischen Ursprungs ist, wird sich der positive Inhalt der Predigt nicht nennenswert von der katholischen Verkündigung unterscheiden, wenn auch der sakramentale Aspekt weniger betont wird. Schwieriger wird es bei den Fundamentalisten und sogenannten «faith missions», die noch immer drei Fünftel der protestantischen Missionare in der Welt ausmachen und die kaum zu einem Dialog bereit sind.

Eine zweite Tatsache, für die wir nicht blind sein dürfen, ist das deutliche Unbehagen in den Kirchen Afrikas und Südost-Asiens gegenüber einer ihnen aufgezwungenen westlichen Problematik. Sie müßten eine Chance bekommen, die illegitime Geteiltheit zu einer legitimen Verschiedenheit innerhalb der einen Kirche umzubauen. Die Möglichkeit ist aber dann erst da, wenn sie als Gemeinschaften zu einer eigenen Kirchenverwirklichung gekommen sind.

Schließlich vereinigt auch das Band gegenseitiger Hilfe und Liebe bei der Erfüllung gemeinsamer Aufgaben in einer entchristlichten und säkularisierten Welt die Kirchen miteinander und immer mehr mit Christus, ihrem gemeinsamen Herrn. Die daraus entstehende Einheit kann eine Form organischer Einheit sein, die kirchliche Mission und christliche Sendung auf ihrem Weg zueinander weiterhelfen.

Die Gespaltenheit ist noch immer der Widerhaken der Mission. Trotzdem ist sie nicht nur Hindernis.⁵⁸ Sie ist auch Ansporn. Sie muß dazu führen, die Gespaltenheit auf neuen Wegen wirksam zu machen, so daß die mannigfaltigen Tätigkeiten in den einen Herrn einmünden, in dem Gott alles mit sich hat versöhnen wollen.

¹ Reden und Aufsätze I (München 1961) 111.

² V. Schurr, Hoffnung in Aktion. Zur Missionstheologie: Gott in Welt. Festgabe für K. Rahner, II (Freiburg i. Br. 1964) 372 ff.

³ Missionsbefehl und Missionsgeschichte: Gott in Welt. Festgabe für K. Rahner (ebda.).

⁴ J. Schütte u. a., Mission nach dem Konzil (Mainz 1967).

⁵ Repenser la Mission. Rapports et compte rendu de la 35^e semaine de missiologie Louvain 1965 (Löwen 1965).

⁶ H. Holstein, Quel est le sens du mot «mission»? : Spiritus 25 (1965) 371-380.

⁷ Der Begriff Mission fehlt in den ekklesiologischen Traktaten des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts fast ganz. Als Schmidlin als erster katholischer Missiologe im Jahre 1918 seine «Katholische Missionslehre» herausgab, war das wie eine wenig gründliche Wiedertaufe der «Evangelischen Missionslehre» von G. Warneck. Siehe

auch M. Le Guillou, Die Mission als ekklesiologische Thematik: Concilium 2 (März 1966) 194-218.

⁸ A. v. Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten (Leipzig 1902).

⁹ O. Cullmann, Christus und die Zeit (Zürich 1946). - J. Jeremias, Jesu Verheißung für die Völker (Stuttgart 1956). Mit einer fast vollständigen Bibliographie zu diesem Thema. - D. Bosch, Die Heidenmission in der Zukunftsschau Jesu (Zürich 1959). - E. Lohmeyer, «Mir ist gegeben alle Gewalt». Eine Exegese von Mt 28, 16-20: W. Schmauch, In Memoriam E. Lohmeyer (Stuttgart 1951) 22-49. - O. Michel, Der Abschluß des Matthäusevangeliums: Evang. Theologie 10 (1950/51) 16-26. - Ders., Menschensohn und Völkerwelt: Evang. Miss. Zeitschr. 2 (1941) 257-267. - G. Stählin, Die Endschau Jesu und die Mission: Evang. Miss. Zeitschr. 7 (1950) 97-105; 134-147. - J. Schmid, Der Missionsbefehl des Auferstandenen (Regensburger

NT I, 1956) 390–397. – W. Trilling, *Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäus-Evangeliums* (Erfurt 1959).

¹⁰ F. Hahn, *Das Verständnis der Mission im Neuen Testament = Wissenschaftl. Monographien zum Alten und Neuen Testament* 13 (Neukirchen 1963) 9–10.

¹¹ Wie schwierig die Beantwortung dieser Frage ist, zeigen die sich widersprechenden Lösungen. H. Schlier, *Die Entscheidung für die Heidenmission in der Urchristenheit: Evang. Miss. Zeitschr.* 3 (1942) 167 (= *Die Zeit der Kirche* [Freiburg i. Br. 1956]). Schlier behauptet, daß Israel durch die Verwerfung des Messias selbst als auserwähltes Volk verworfen ist. – D. Bosch schreibt aaO. 92 dazu als Folgerung: «Wird der Messias jetzt auch sein Volk verwerfen? Die Apostelgeschichte verneint diese Frage.»

¹² Eine wichtige Studie schrieb L. Wiedenmann, *Mission und Eschatologie* (Paderborn 1965), die Analyse eines katholischen Autors über die neuere deutsche protestantische Missionstheologie. – Zur eschatologischen Perspektive der Weltmissionskonferenzen und der Zusammenkünfte des Weltrats der Kirchen siehe H. J. Margull, *Theologie der missionarischen Verkündigung. Evangelisation als ökumenisches Problem* (Stuttgart 1959). – M. Linz, *Anwalt der Welt. Zur Theologie der Mission* (Stuttgart 1964). – J. Blauw, *Gottes Werk in dieser Welt. Grundzüge einer biblischen Theologie der Mission* (München 1961). – Wichtig für das Problem des Verhältnisses Reich Gottes zur Kirche ist die Studie von R. Schnackenburg, *Gottes Herrschaft und Reich* (Freiburg i. Br. 1959) sowie sein Buch «Die Kirche im NT» (Freiburg i. Br. 1961). – Wie wenig sich die katholische Missiologie mit diesem Thema beschäftigt hat, zeigt A. de Groot, *Eschatologie en Missie: jaarboek kath. theol. in Nederland* (1962) und ders., *De bijbel over het heil der volken* (Roermond-Maaseik 1964).

¹³ aaO. 120ff.

¹⁴ H. Greeven, *Die missionierende Gemeinde nach den apostolischen Briefen: Sammlung und Sendung. Festschrift H. Rendtorff* (1958) 59–71. – W. Bieder, *Grund und Kraft der Mission nach dem 1. Petrusbrief: Theol. Studien* 29 (1950) 3ff.

¹⁵ H. Schlier, *Der Brief an die Epheser* (Düsseldorf 41963). – F. Mußner, *Christus, das All und die Kirche* (Trier 1955). – O. Dillschneider, *Vom Kolosserbrief zur Ökumene* (Berlin 1962). – H. Bürkle, *Die Frage nach dem «kosmischen Christus» als Beispiel einer ökumenisch orientierten Theologie: Kerygma und Dogma* 11 (1965) 103–115. Bürkle berichtet von der Vorlesung über Kol 1, 15 bis 20, die J. Sittler im Rahmen der Vollerfassung des Ökumenischen Rates in Neu Delhi 1961 gehalten hat und in der er dafür eintritt, daß die Kirche die Welterfahrung wieder in ihr Zeugnis für Christus miteinbeziehen soll. Auch weist er auf den Vorwurf der jungen afrikanischen und asiatischen Kirchen gegen die europäischen Kirchen hin, daß diese die kosmische Dimension des Christus haben in Vergessenheit geraten lassen.

¹⁶ W. Trilling, *Das wahre Israel* (Leipzig 1959). – D. Judant, *Les deux Israël* (Paris 1961). – K. Thieme, *Das Mysterium der Kirche in der christlichen Sicht des alten Bundesvolkes: Mysterium Kirche in der Sicht der theologischen Disziplinen*. Hrsg. v. F. Holböck und Th. Sartory, I (Salzburg 1962) 37–88. – Bemerkenswert ist auch der schwierige Versuch, auf dem Vatikanischen Konzil eine ausgewogene Erklärung über das jüdische Volk zustandezubringen. Das geht nicht allein auf das Konto der politischen Agitation.

¹⁷ O. Köhler aaO.; – J. Neuner, *Die Weltkirche: Mysterium Kirche in der Sicht der theologischen Disziplinen* (vgl. Note 16) 815 bis 889. – Th. Ohm, *Wichtige Daten der Missionsgeschichte* (Münster i. W. 1956).

¹⁸ H. Bernard-Maitre, *Die Frage der chinesischen und malabarischen Riten: Concilium* 3 (Aug./Sept. 1967) 551–558.

¹⁹ J. Beckmann, *Der einheimische Klerus in den Missionsländern* (Fribourg 1943). – Ders., *Der einheimische Klerus in Geschichte und Gegenwart: Kilger-Festschrift* (Schöneck-Beckenried 1950).

²⁰ G. Schwaiger, *Die Aufklärung in katholischer Sicht: Concilium* 3 (Aug./Sept. 1967) 559–566.

²¹ St. Neill, *Colonialisme and Christian Missions* (London 1966). – R. Delavignette, *Christianisme et Colonisation* (Paris 1960). – H. Jedin, *Weltmission und Kolonialismus: Saculum* 9 (1958) 393–404.

²² O. Köhler aaO. 88–94. – K. Rahner, *Zur Theologie des Abendlandes: LThK* 21, 240–243. – K. Rahner, *Katholische Kirche: Staats-*

lexikon 9IV, 861–873. – R. van Kets, *Die Kirche im Dialog mit den heutigen Kulturen: Concilium* 1 (1, 1965) 66–70.

²³ E. Gößmann, *Religiöse Herkunft – profane Zukunft? Das Christentum in Japan* (München 1965). Der letzte Teil dieses Buches ist von allgemeinem Interesse für die Situation der Kirche in dieser Welt. – A. Dondeyne, *La Mission face aux dominantes du monde moderne: Repenser la Mission* (Löwen 1965) 197–211. – J. Verkuyl, *De taak der missiologie en der missionaire methodiek in het tijdperk van secularisatie en saecularisme* (Kampen 1965). – J. Laloux, *Mettre l'Église en état de mission* (Bruxelles 1965), vor allem 183 bis 196. – A. Henry, *Esquisse d'une théologie de la mission* (Paris 1959).

²⁴ K. Rahner, *Sendung und Gnade.*

²⁵ Zur Entwicklung auf dem Konzil siehe Schütte (Anm. 4) 147–158.

²⁶ In sechs Kontinenten. *Dokumente der Weltmissionskonferenz Mexiko 1963*, hrsg. von Th. Müller-Krüger (Stuttgart 1964). – J. Verkuyl u. a., *Gods initiatief en ons mandaat. De betekenis van de wereldzendingconferentie in Mexico City* (Amsterdam 1964).

²⁷ E. Loffeld, *Convergerende tendenzen in de hedendaagse mis-siologie: Het Missiewerk* 41 (1962) 129–154. Französische Fassung: *Église Vivante* 15 (1963) 44–58; 131–146.

²⁸ E. Hillmann, *The Church as Mission* (London 1966). – Ders., *Die Hauptaufgabe der Mission: Concilium* 2 (März 1966) 159.

²⁹ Die redaktionelle Formel von «Parole et Mission».

³⁰ S. Anm. 6.

³¹ Vgl. Blauw aaO. 128–142.

³² Vgl. die Artikel von De Premare, Parel und Hammer: *Repenser la Mission* (Löwen 1965).

³³ J. Verkuyl, *Daar en nu. Over de assistentie aan de kerken in Azië, Afrika en Latijns Amerika in de huidige situatie* (Kampen 1966). Dieses Buch, geschrieben für protestantische Verhältnisse, ist für die katholische Missionsarbeit gleich aktuell.

³⁴ A. van Campenhout, *Missionary go home: Église vivante* 19, 6 (1967) 485–486. – R. E. Dodge, *The unpopular missionary* (Westwood–N. Jersey 1964).

³⁵ Wie man auch immer über die koloniale Zeit urteilen mag, eines darf man nicht aus dem Auge verlieren: Auch diese Zeit war eine Periode der Verkündigung des Evangeliums. Und aller kolonialen Verseuchung zum Trotz: Das Evangelium ist aus diesen Ländern nicht mehr fortzudenken. Der Name Jesu Christi ist unter den Völkern verbreitet worden, und er geht auch im 20. Jahrhundert nicht verloren. Der kolonialen Zeit verdanken wir, daß die Kirche in der ganzen Welt zugegen ist, so daß jetzt die ganze Kirche das Evangelium der ganzen Erde verkündigen kann. Die geografische Ausdehnung des vorigen Jahrhunderts konnte einmal der Ansporn sein für die Kirche, sich jetzt auf ihre wahre Katholizität zu besinnen. Das Zweite Vatikanische Konzil entdeckte sich selbst als katholische Kirche in dem Augenblick, als die Vertreter aus Afrika und Asien das Wort ergriffen. Da entdeckte sie ihre eigene Realität und ihre Gegenwart in der ganzen Welt.

³⁶ J. Thaurin, *Die Akkomodation im katholischen Heidenapostolat* (Münster 1927). – O. Dominquez, *Theologia Adaptionis et Praxis Missionaria: Scientia Missionum Ancilla* (Nimwegen 1953) 66–83.

³⁷ Th. Ohm, *Macht zu Jüngern alle Völker. Theorie der Mission* (Freiburg i. Br. 1962) 691–750. Ohm befürchtet Relativismus und Synkretismus. Er will die echte Bekehrung sicherstellen. Deshalb kommen zur Anpassung nur periphere und akzidentelle Elemente in Frage. Das Christentum darf nicht als eine Erfüllung der anderen Religionen angesehen werden. Vgl. P. Camps, *In Christus verbunden met de godsdiensten der wereld* (Utrecht 1964) 11.

³⁸ M. Heinrichs, *Katholische Theologie und asiatisches Denken* (Mainz 1963). – J. Cuttat, *The spiritual Dialogue of East and West* (Neu Delhi 1962).

³⁹ *Nostra aetate*, Nr. 2.

⁴⁰ G. C. Anawati, mit anderen, *Missionaire wegen voor morgen* (Hilversum 1967) ist zum großen Teil den Gesprächen gewidmet, die in ganz bestimmten Situationen in Gang gekommen sind.

⁴¹ J. Spaë, *Christian Corridors to Japan = Orient. Institute for Religious Research* (Tokio 1965). – A. M. Nebrada, *Jalones para una preevangelización en Japón* (Estella 1964). – Beide Autoren zeigen,

daß man in der Wortverkündigung zu schnell mit Kerygma und Katechese einsetzt und die Phase der Prae-Evangelisation überschlägt. Diese Phase wird gekennzeichnet durch die geduldige Haltung der Missionare, die in der Religion des Nichtchristen Anknüpfungspunkte finden wollen, die sie dann benutzen können, um das Herz der Nichtchristen für die erste Predigt über Christus zu öffnen. Siehe auch F. Tsuchiya, Evangelisation und Katechumenat in der Weltkirche (Japan): Concilium 3 (Februar 1967) 159-161.

⁴² Versuche in dieser Richtung: J. Dournes, Dieu aime les païens (Paris 1963). – Visage africain de l'Église. Une expérience aux Sénégal (Paris 1961) 85-117. – Pl. Tempels, Notre Rencontre (Leopoldville 1962). – C. Murray Rogers, Das Erbe des Hinduismus. Ashram, eine Gabe Gottes an die Kirche: Concilium 1 (November 1965) 784 bis 791.

⁴³ E. Schillebeeckx, Het tweede Vaticaans Concilie II: Kernen en facetten 10 (Tiel 1966) 43.

⁴⁴ Lumen Gentium, Nr. 16.

⁴⁵ J. C. Groot, Welt und Sakrament: Concilium 4 (Januar 1968) 24-31. – P. Schoonenberg, Gods wordende wereld (Tiel 1962) 61 bis 99. – Ders., De Kerk en de niet-christelijke godsdiensten. Een theologische beschouwing: Het Missiewerk 44 (1965) 157-166. – H. Schlette, Die Religionen als Thema der Theologie = Quaestiones disputatae 22 (Freiburg i. Br. 1963). – Ders., Epiphania als Geschichte (München 1966).

⁴⁶ J. C. Groot aaO.

⁴⁷ J. Daniélou, Les saints païens de l'AT (Paris 1955) hat in diesem Zusammenhang sehr stark eine Bundestheologie ausgearbeitet.

⁴⁸ K. Rahner, Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen: Schriften zur Theologie V (Einsiedeln 1962) 136-158.

⁴⁹ B. Willems, Die Heilsnotwendigkeit der Kirche: Concilium 1 (1, 1965) 52-59.

⁵⁰ Kaj Baago, The post-colonial Crisis of Missions: Intern. Revue of Missions 55 (1966) 322-332 zieht das sehr in Zweifel. In derselben Zeitschrift (1966) 483-489 geben ihm J. Douglas und J. Carman eine Antwort, indem sie auf den biblischen Begriff «Bekehrung» eingehen. Baago gibt sich damit nicht zufrieden und schließt seine Gegenantwort (1967) 99-103 mit den Worten: «Our aim in mission today cannot be to convert Hindus and Buddhists to (Greek-Roman) Christianity, but to unite all, Hindus, Buddhists, Christians and Muslims, in one brotherhood in Christ, who is over all and through all and in all» (103).

⁵¹ Der Ausdruck «anonym» ist nicht besonders glücklich. Er stammt von A. Röper, Die anonymen Christen (Mainz 1963) und K. Rahner aaO. Daraufhin schrieb J. Heilsbetz, Theologische Gründe der nichtchristlichen Religionen = Quaestiones disputatae 33 (Freiburg i. Br.), eine Studie, die uns keinen Schritt weiterbringt, ebenso wenig wie das Werk von H. Nys, Le Salut sans l'Évangile (Paris 1966). Mit dem Gebrauch des Wortes «anonym» sind wir eigentlich schon wieder bei geistiger Annexion.

⁵² The Ecumenical Review 19 (1967) ist ganz dem Problem der «Konversion» gewidmet. E. Löffeld, Kerk en wereldgodsdiensten: Missiewerk 47 (1968) 42 sagt darüber: «Bekehrung oder *metanoia* braucht m. E. nicht als eine Umkehrung in jeder Hinsicht gesehen zu werden. Sie ist befreiend in doppelter Hinsicht: Erlösung vom «Bösen» in den überlieferten Religionen, Befreiung des Guten im Sinne der vollständigen Entfaltung der überlieferten Werte.»

⁵³ Die reformatorische Theologie steht den nichtchristlichen Religionen viel abweisender gegenüber. Der Missionstheologe H. Kraemer hat in dieser Hinsicht die Theologie bis heute bestimmt. Während der Beratung über das Verhältnis von Sendung und Mission nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, die in Oegstgeest 1967 stattfand (Bericht darüber in Heerbaan 20, 1967), traten die Unterschiede deutlich hervor. Man braucht dazu nur den Vortrag von R. Van Rossum, Missiologiegedachten in de katholieke Kerk, 259 bis 281, mit dem Korreferat von E. Jansen-Schoonhoven, Enkele opmerkingen over Missie en Zending, theologisch beschouwd, 282-286, zu vergleichen. Aus demselben Geist stammt das Referat von H. Bergema auf der missiologischen Woche in Löwen 1967, das von «antithetischen Anknüpfungspunkten» spricht. Wir brauchen das Dämonische in der Religion (das Wort stammt von W. Freytag) nicht zu leugnen, aber ebensowenig dürfen wir die Verbindungsmomente übersehen.

⁵⁴ G. Thils, Propos et problèmes de la théologie des religions non chrétiennes (Doornik 1966).

⁵⁵ J. Verkuyl, Over de mogelijkheden tot praktische samenwerking tussen «Zending en Missie»: De Heerbaan 20 (1967) 287-301. – Der Deutsche Evangelische Missionsrat hat ein ähnliches Memorandum herausgegeben. Siehe Intern. Review of Missions 56 (1967) 310-315: Our Relations with Roman Catholic Missions.

⁵⁶ J. Mejía, Die nichtkatholischen Missionen in Gegenden mit überwiegend katholischer Bevölkerung: Concilium 2 (April 1966) 283-286.

⁵⁷ Unitatis reintegratio, Nr. 3.

⁵⁸ M. Le Guillou, Mission – Hemmschuh oder Motor des Ökumenismus?: Concilium 1 (April 1965) 264-271.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

ADRIANUS DE GROOT

Geboren am 22. Oktober 1926 in Amsterdam, Steyler Missionar, 1951 zum Priester geweiht. Er studierte an der Gregoriana und doktorierte 1954 in Theologie. Er ist Direktor des «Centrum Kontakt der Kontinenten» (Begegnungs- und Studienzentrum für die Katholiken der ganzen Welt, vor allem im Hinblick auf die Beziehung Kirche-Welt) in Soesterberg (Holland) und veröffentlichte mehrere Arbeiten zur Missionswissenschaft.